

CHAPITRE IV

SUR LE CHEIKH AL-ALÂWÎ *
(1869-1934)

L'OUVRAGE de M. Martin Lings paru récemment en traduction française, *Un Saint Musulman du vingtième siècle : Le Cheikh al-'Alâwî* [1], a déjà fait l'objet d'un compte rendu dans les *Études Traditionnelles* lors de la publication de son édition originale anglaise [2]. Nous profitons de la nouvelle occasion pour faire remarquer un point particulier des données biographiques rapportées dans ce livre, qui, corroboré par d'autres éléments documentaires et éclairé par des notions doctrinales du *Taṣawwuf*, peut montrer un aspect non-relevé jusqu'ici de la figure de ce maître spirituel de notre époque et de sa fonction spirituelle.

Tout d'abord, dans le texte des souvenirs du Dr Marcel Carret que M. Lings a inclus dans le chapitre Ier de son livre, l'utilisant ainsi comme entrée en matière [3], on trouve parmi les notations initiales une qui concerne l'impression

---

* [Publié dans *É.T.*, no 405, janv.-fév. 1968.]

1. Villain et Belhomme, Éditions Traditionnelles, 1967.

2. Voir le numéro de janvier-février 1962, p. 46.
[Le titre de ce livre, pour la seconde édition anglaise, datée de 1971, est : *A Moslem Saint of the twentieth century. Shaikh Aḥmad al-'Alawî, his spitirual heritage and legacy*.]

3. Le Dr Carret avait rédigé son texte, daté « Tanger, mai 1942 », sur la demande d'un *faqîr* alaouite d'origine occidentale qui n'avait pas connu le Cheikh al-Alâwî et qui avait été rattaché à la voie du *Taṣawwuf* après la mort du Cheikh par un de ses anciens *muqaddam-s* du Maroc vivant lui-même à Tanger à l'époque. Ce texte eut sa première édition française dans une brochure de 30 pages publiée à Mostaganem en 1947 sous le titre : « Le Cheikh El-Alaouî (Souvenirs) ».



que fit le Cheikh Al-Alâwî au médecin français lorsque celui-ci lui rendit visite pour la première fois à la *zâwiyah* de Mostaganem : « Ce qui me frappa de suite, ce fut sa ressemblance avec le visage sous lequel on a coutume de représenter le Christ. Ses vêtements si voisins, sinon identiques, de ceux que devait porter Jésus, le voile de très fin tissu blanc qui encadrait ses traits, son attitude enfin, tout concourrait pour renforcer encore cette ressemblance. L'idée me vint à l'esprit que tel devait être le Christ recevant ses disciples, lorsqu'il habitait chez Marthe et Marie » (p. 17) [4]. Plus loin dans son texte reproduit (p. 21), le Dr Carret, en parlant encore du Cheikh al-Alâwî, emploie les termes « cette figure de Christ ». Beaucoup de lecteurs penseront qu'il y a là, surtout chez un Européen moderne qui n'aurait pas trop le souci, ni les moyens de nuancer sa sensibilité, une référence sommaire à une notion commune de sainteté dans le monde occidental, appuyée sur une analogie d'ordre esthétique. Nous avons quelques raisons de ne pas penser ainsi, et plusieurs autres considérations peuvent entrer en ligne de compte pour expliquer, dans une certaine mesure tout au moins, la "ressemblance" relevée dans le récit du médecin qui, à notre avis, est plutôt la traduction d'un élément plus subtil que l'apparence physique.

Lors des événements qui suivirent la mort du Cheikh al-Bûzîdî qui n'avait pas voulu désigner lui-même son successeur, laissant expressément la chose à la décision divine, et lorsque le groupe des affiliés de la *zâwiyah* de Mostaganem avec leurs *muqaddam-s* se demandaient qui devaient-ils reconnaître comme nouveau chef local avant tout, beaucoup de membres de la confrérie eurent des

4. À retenir aussi, à ce propos, la notation finale sur cette première rencontre : « Je me retirai discrètement, dit le Dr Carret, emportant une impression qui, à plus de vingt ans d'intervalle, est restée aussi nettement gravée dans ma mémoire que si ces événements dataient à peine d'hier. » (*ibid.*, p. 20).

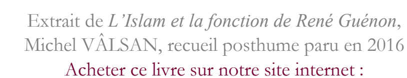


songes spirituels dont il résultait que le successeur au *maqâm* du Cheikh al-Bûzîdî était le Cheikh al-Alâwî. Le Cheikh Sîdî Adda Ben Tunes, dans son livre *Ar-Rawdah as-saniyyah* (Mostaganem, 1354 H. = 1936), dit que ces "visions" furent très nombreuses : il en retient déjà une soixantaine ; M. Lings en a traduit (p. 76-80) six, dont une du Cheikh al-Alâwî lui-même. Or, à part ces dernières, il y a parmi les visions rapportées dans l'ouvrage arabe quelques autres qui présentent un caractère tellement particulier et significatif à un égard qui nous intéresse ici qu'il serait vraiment regrettable de ne pas les relever en cette circonstance. Nous traduisons les passages respectifs :

« Une de ces visions fut celle dont informa le Cheikh Sidî Abd ar-Rahmân Bûazîz le chef de la *zâwiyah* du pays al-Jaâfirah en disant : "Un des *fuqarâ'* nous a raconté qu'il a vu la lune fendue en deux moitiés et qu'une planche (*lawḥah*) suspendue à des chaînes en descendit qui ne cessa de s'approcher de la terre jusqu'à ce qu'il ne restât que peu d'écart. Or voilà qu'apparut au haut de cette planche le Maître al-Alâwî — qu'Allah soit satisfait de lui ! — et avec lui Sayyidunâ Aïssa (notre seigneur Jésus) — sur lui la Paix ! — Un héraut se dressa et cria : 'Qui veut voir Aïssa (Jésus) — sur lui la Paix ! — avec le Maître suprême ? Les voici qui sont descendus du ciel ! Empressez-vous donc !' La terre fut alors secouée violemment avec ses êtres, et toutes les créatures se rassemblèrent et demandèrent de monter avec le Maître sur cette planche. Il leur répondit : 'Restez en attente ! Nous reviendrons chez vous !'" » (p. 138).

« Une autre vision dont informa le Cheikh al-Hassan ben Abdel-Azîz at-Tilimsânî est la suivante : "Je me suis vu moi-même au milieu de la vallée de la ville de Tlemcen, qui était remplie d'une immense foule d'hommes ; ceux-ci attendaient la Descente (*Nuzûl*) d'Aïssa (Jésus) — sur lui la





Paix ! — du ciel [5]. Or voici qu'un homme en descendit effectivement, et on en disait : 'C'est lui Aïssa !'. Or quand mon regard tomba sur lui je trouvai que c'était Sidi Ahmed ben Alioua (= al-Alâwî) — qu'Allah soit satisfait de lui !" » (p. 135).

« La vision dont informa le Chérif vénéré, le saint d'Allah Sidî Mohammed ben at-Tayyib ben Mûlay al-Arabî ad-Darqâwî — qu'Allah nous fasse bénéficier de ses bénédictions ! — est celle-ci : "Je vis un groupe d'hommes qui informaient de la Descente d'Aïssa — sur lui la Paix ! — et qui affirmaient qu'il était descendu et qu'il avait dans sa main un sabre de bois avec lequel il frappait la pierre et celle-ci se transformait en homme véritable (*rajul*), et frappait la bête et celle-ci devenait être humain (*insân*). Or je connaissais cet homme descendu du ciel et j'étais en relations épistolaires avec lui, il m'écrivait et je lui écrivais. Je me préparai donc à le rencontrer, et lorsque je le trouvai je constatais que c'était le Cheikh Sidî Ahmed al-Alâwî — qu'Allah soit satisfait de lui ! — sauf qu'il avait l'aspect d'un médecin qui traitait les malades et qui était aidé par plus de soixante hommes" » (p. 137).

À part ces visions en songe, nous en citerons une autre qui semble avoir procédé de l'état de veille, mais qui a dû se transférer entre veille et songe (en ce dernier cas il s'agirait plus exactement d'une *wâqi'ah*, "événement") :

« Ce dont a informé le fidèle en amour, l'être au fond pur, Sidî Ahmed Hâjî at-Tilimsânî en disant : "Pendant que je vaquais à l'invocation suprême (*a<u>dh</u>-<u>dh</u>ikr al-a'ẓam*) [6], je vis les lettres du Nom de la Majesté divine (*Ism*

5. La "Descente" de Sayyidûnâ Aïssa réfère symboliquement à la deuxième venue du Christ qui est liée dans l'enseignement islamique aux événements de la fin des temps.

6. Il s'agit du *<u>dh</u>ikr* fait avec le nom "*Allâh*" qualifié couramment comme « le Nom de la Majesté divine », expression qui se trouve du reste dans la suite immédiate de la phrase.



al-Jalâlah) remplir l'univers entier. Or, de ces lettres, je vis se constituer ensuite la personne du Prophète — qu'Allah lui accorde grâces unitives et grâces pacifiques ! — sous une forme lumineuse. Puis les mêmes lettres se manifestèrent sous une autre forme, dans laquelle je perçus la figure du Cheikh Sidî Ahmed ben Alioua, sur le corps duquel était inscrit : Mustafa Ahmed ben Alioua, après quoi, j'entendis une voix crier : 'Témoins ! Observateurs !' (*Shuhadâ' ! Ruqabâ' !*). Ensuite ces lettres (du Nom divin "*Allâh*") se révélèrent une troisième fois, et ce fut sous la forme du Cheikh dont la tête portait une couronne. Pendant que nous restions ainsi, voici qu'un oiseau descendit sur sa tête et me parla : 'Regarde, c'est le *maqâm* (station spirituelle) d'Aïssa (Jésus) — sur lui la Paix ! — '" » (p. 145).

Une dizaine d'autres des "visions" rapportées dans le livre du Cheikh Adda montrent une relation explicite et directe du Cheikh al-Alâwî avec le Prophète Muhammad ce qui, en pareille matière est, pourrait-on dire, chose parfaitement normale ; une de celles-ci, rapportée de la part du Cheikh al-Alâwî lui-même, se trouve citée dans le livre de M. Lings. Mais celles dont nous venons de donner la traduction et qui mentionnent chacune une relation particulière du Cheikh al-Alâwî avec Sayyidunâ Aïssa et plus précisément avec sa "station spirituelle" (*maqâm*) en Islam constituent un phénomène fort peu commun et que l'on n'a pas encore expliqué, à notre connaissance tout au moins : en tout cas, le Cheikh Adda, dans le volume que nous citons, n'en donne aucun commentaire, et M. Lings de son côté n'en fait aucune mention. Pour nous, ce groupe particulier de "visions" est significatif non seulement du cas spirituel personnel du Cheikh al-Alâwî, mais encore de sa fonction initiatique. Plus exactement nous avons là, tout d'abord, un exemple illustratif de ces types initiatiques qui existent en formule muhammadienne et dont parle Ibn Arabî dans ses *Futûḥât*, ainsi que nous

l'avons déjà signalé en d'autres occasions [7]. Nous préciserons ici encore que la forme prophétique muhammadienne en tant que synthèse finale du cycle prophétique depuis Adam inclut et résume tous les types de spiritualité représentés par les prophètes antérieurs dont les plus importants et les plus caractéristiques sont mentionnés par la révélation coranique et par les hadiths du Prophète [8]. La doctrine d'Ibn Arabî explique les choses ainsi : le Prophète Muhammad, ou sa lumière, fut la première création divine ; de sa lumière furent tirées les lumières des autres prophètes qui sont venus successivement dans le monde humain comme ses "lieutenants" ; lui-même est venu corporellement à la fin du cycle de la manifestation prophétique, et c'est ainsi du reste que les lois de ses lieutenants se trouvent alors "abrogées" et remplacées par la sienne qui les contient toutes en puissance dès l'origine, et qui, quand elle les retrouve en acte sur le plan historique, les confirme ou non, selon le régime providentiellement assigné à la dernière partie des temps traditionnels. De toute façon, indépendamment de la présence actuelle, dans le monde, de lois formulées par les révélateurs antérieurs, les

7. Voir notamment la mention faite dans *É.T.*, n° 372-373, juillet-octobre 1962, p. 166, note 2 [Cette note est la suivante : « Les Prophètes antérieurs mentionnés dans le Coran et les hadiths représentent différents aspects de l'Homme Universel et constituent autant de types spirituels permanents toujours réalisables en formule muhammadienne »] et plus spécialement, en ce qui concerne le type spirituel islamique d'Aïssa, p. 169, note 12 [Cette note indique que Abû-l-Abbâs al-Uryanî fut le premier maître d'Ibn Arabî « et un des plus grands. Il est mentionné dans la catégorie des *'îsawiyyûn*, c'est-à-dire de ceux dont le modèle initiatique est celui d'Aïssa ibn Maryam (Jésus fils de Marie). (…) Muhy-d-Dîn précise ailleurs que ce maître avait accédé à cette catégorie spirituelle dans la dernière phase de sa vie, alors que lui-même avait au contraire commencé sa carrière spirituelle par ce même type *'îsawî*, pour passer ensuite aux autres types *mûsawî* (moïsiaque) », etc. (…) Cf. aussi les deux chapitres suivants.]

8. On peut retenir en outre que la forme muhammadienne, à part son caractère universel et totalisateur, présente un côté particulier et différentiel en raison duquel le Prophète de l'Islam se trouve aussi aligné historiquement aux autres cas prophétiques du cycle traditionnel total.



entités spirituelles de ceux-ci figurent comme des réalités inhérentes, constitutives de la forme muhammadienne elle-même et comme fonctions présentes dans l'économie initiatique de l'Islam. C'est en raison de cela que les hommes spirituels du *Taṣawwuf* vivent et se développent initiatiquement, et cela sans aucun choix délibéré de leur part, selon tel ou tel type spirituel qui leur correspond de façon naturelle, soit d'une façon générale soit dans l'une des phases de leur carrière ; ils n'en réalisent bien entendu les possibilités que pour autant que celles-ci se trouvent en eux-mêmes. Certains peuvent ainsi avoir à passer successivement sous le régime initiatique de plusieurs de ces entités prophétiques particulières inscrites dans la sphère totalisatrice muhammadienne [9].

Pour ce qui est du cas du Cheikh al-Alâwî, nous n'avons certes, avec les "visions" dont il s'agit, que des documents indirects, occasionnels et limités à un seul moment de sa vie, mais ce moment était particulièrement important pour la carrière personnelle du maître et pour les destinées historiques de la *ṭarîqah* à laquelle il appartenait. Celle-ci, à part un rôle normal dans son cadre islamique, ayant aussi à constituer la présence effective du *Taṣawwuf*, comme voie initiatique, aux confins du monde occidental et même à l'intérieur de la zone d'influence européenne sur le monde musulman qui fut aussi celle d'une pénétration inverse, devait s'exprimer à travers des modalités appropriées à un contact effectif et efficace avec la sensibilité

9. Il y a des cas de maîtres ou "saints" de l'Islam qui ont réalisé ainsi les possibilités correspondantes à chacun des prophètes particuliers. Cette question est en rapport étroit avec la doctrine des Sceaux traditionnels en Islam, et plus spécialement avec la doctrine du Sceau de la Maîtrise muhammadienne (*Khâtam al-Wilâyah al-muḥammadiyyah*) que les orientalistes qui s'en sont occupés n'ont pas bien comprise et qu'ils ont même dénaturée. Il nous faudra une autre occasion pour aborder ce sujet. [L'auteur n'a malheureusement pas pu réaliser ce projet.]



intellectuelle de l'Occident. Cette sensibilité, malgré les altérations et les oublis infligés par le modernisme antitraditionnel, devait être, dans la mesure où elle subsistait, de caractère principalement christique. Dans ces conditions, la présence de nos jours d'un spirituel musulman de type "aïssawî" [10] à la tête d'une branche nord-africaine de la *Ṭarîqah Shâdhiliyyah* ne peut apparaître que bien compréhensible et d'autres faits concomitants ou subséquents ne font que confirmer cette façon de voir les choses.

Au sujet des Chadhilites, nous rappellerons ce que nous avons nous-mêmes écrit autrefois en traitant des sources islamiques de l'œuvre de Guénon [11]. En mentionnant l'intérêt plus direct de l'Islam, parmi toutes formes traditionnelles orientales, à tout ce qui concerne le sort de l'Occident et les possibilités de son redressement traditionnel, nous avons signalé le rôle du Cheikh châdhilite égyptien Elîsh El-Kebîr. Celui-ci est l'auteur de la fameuse déclaration citée par René Guénon au chap. III de son *Symbolisme de la Croix* (1931) : « Si les Chrétiens ont le signe de la Croix, les Musulmans en ont la doctrine. » C'est d'ailleurs surtout à partir de données doctrinales provenant de ce maître que Guénon écrivit ce livre qui occupe une place centrale dans l'ensemble de son œuvre et qui concerne au plus haut point les modalités occidentales de participation à l'intellectualité traditionnelle. Nous n'avons pas l'intention d'insister autrement sur ce point, dans la circonstance présente, et nous préciserons seulement que ce livre de Guénon, et à sa suite, tous ceux de son œuvre qui traitent du symbolisme, procèdent de principes caractéristiques

10. Ce qualificatif dérivé du nom islamique de Jésus et employé en *Taṣawwuf* (par exemple par Ibn Arabî) pour caractériser ceux des *Awliyâ'* (sing. *walî* = "ami de Dieu", saint) dont le type spirituel est l'esprit de Jésus en tant que possibilité contenue par la forme muhammadienne générale, n'est nullement à confondre avec celui que portent les membres de la *Ṭarîqah 'Isawâ* dont la désignation dérive du nom du Cheikh Ben Aïssa fondateur d'une branche nord-africaine de la *Ṭarîqah Qâdiriyyah*.

11. « L'Islam et la fonction de René Guénon », [chapitre II de cet ouvrage].



des hommes spirituels "aïssawîs", principes qui sont ceux de la Science des Lettres (*'Ilm al-Ḥurûf*) entendue surtout au sens de connaissance et art du Souffle divin ou de vie (les "lettres" étant avant tout les éléments articulés du Verbe). Ajoutons aussi que cette science spirituelle fut celle d'Al-Hallâj, célèbre "aïssawî" des 3e et 4e siècles de l'Islam (= 858-922), dont le cas, par une coïncidence qui n'a rien de fortuit, constitue à notre époque également le thème par excellence de l'interprétation orientaliste du *Taṣawwuf*. Or le cas de Hallâj comportant des particularités et des accidents difficiles à situer, surtout quand on n'a pas un point de vue traditionnel, on en fit d'autant plus facilement, mais non sans distorsions, une subtile machine de guerre contre l'Islam en son ensemble, à laquelle ont succombé même des Orientaux modernes, tributaires de milieux universitaires européens. Il y a eu là, peut-on dire, comme la contrepartie des rapports intellectuels dont nous parlions plus haut entre Islam et Occident.

Pour en revenir à l'ouvrage qui nous a occasionné ces lignes, nous dirons aussi que nous n'avons pas donné, dans ce qui précède, toutes les réflexions que nous pourrions formuler en l'occurrence. Sur un point notamment sur lequel M. Lings a été très discret, nous l'avons été également, et ceci sans aucune connivence, et d'ailleurs pour des raisons, pensons-nous, un peu différentes, bien que pas opposées au fond, aux siennes, tout en espérant qu'un jour, nous serons à l'aise nous-même pour être plus complet.